Elogio de Sócrates

Pierre Hadot

TEXTOS DE
me cayó el veinte

école lacanienne de psychanalyse

Al convocar la figura del intermediario, representada por las entidades tutelares del Sileno, Eros y Dioniso, Pierre Hadot nos obliga a hacer a un lado al Sócrates platónico, fundador de la supremacía de la razón discursiva, para considerar de modo más radical al Sócrates ocultado por la historia de la filosofía: el Sócrates descalzo, soldado y ciudadano, copioso bebedor, feo y defensor de la belleza, chocarrero y ocurrente, escurridizo y masivo, coqueto y desaliñado, infatigable y pausado, provocador y piadoso, destinado a ser la figura "apostólica" griega portadora de la revelación de una experiencia tajante e irreductible: la existencia del sujeto como separación, como caída.

Raúl Falcó.

TEXTOS DE
me cayó el veinte

ISBN 968-5861-08-0



Elogio de Sócrates

Pierre Hadot

Prólogo y traducción
Raúl Falcó

école lacanienne de psychanalyse

TEXTOS DE
me cayó el veinte

Título original: *Eloge de Socrate*, Éditions Allia, 2004.

Primera edición en español en TEXTOS DE *me cayó el veinte*,
otoño de 2006.

Editorial *me cayó el veinte*, A. C.
Nogal 45-Desp. 107
Col. Santa María la Ribera
Delegación Cuauhtémoc
México, 06400, D. F.
Tel. 5541-0996
Fax 5547-2353
Dirección electrónica: redaccion@mecayoelveinte.com
Visítenos en: http://www.mecayoelveinte.com

ISBN 968-5861-08-0

Impreso y hecho en México

Contenido

Prólogo

A pesar de que la figura y el pensamiento de Sócrates hayan sido durante dos milenios uno de los pilares fundamentales de la filosofía occidental y que, por lo tanto, hayan sido evocados, comentados y juzgados por casi todos los pensadores preocupados por abrevar en los orígenes del razonamiento y de la moral, los misterios que sigue encerrando esta figura entrañable nunca han llegado a ser realmente considerados por los esmeros explicativos de los que, entregados a la construcción de su propio pensamiento, tan sólo han logrado las más de las veces transformar la práctica socrática en la institución tutelar del discurso filosófico. A pesar del filtro platónico, que constituye la fuente principal de acercamiento a su pensamiento (e innumerables son, a lo largo del tiempo, los comentarios sesudos que siguen tratando de separar lo que es de Sócrates y lo que es de Platón), y sin olvidar los testimonios acerca del Sócrates histórico de Aristófanes y de Jenofonte, las determinantes más simples y características de la figura de Sócrates

resultan a un tiempo evidentes para cualquier intérprete y, sin embargo, aún hoy, pródigas en revelaciones insospechadas, si se tiene la malicia de saberlas resaltar.

Conciente de ello, Pierre Hadot ha elaborado un hermoso y breve ensayo cuya gran virtud consiste justamente en tener la habilidad de plantear de modo elocuente, frente a la tradición filosófica occidental, la irrecuperabilidad fundadora del gesto socrático. A través de una casi engañosa erudición, que acude a gran cantidad de fuentes consultadas en torno a los estudios acerca de los diversos aspectos del pensamiento del filósofo ateniense, Hadot logra despejar en su texto, con gran claridad y sencillez, la fecundidad siempre nueva y eficaz de los procedimientos básicos de la actitud socrática. Para ello, de modo muy sagaz, se basa principalmente en las consideraciones de dos grandes "socráticos", más cercanos a nosotros de lo que podemos creer, Kierkegaard y Nietzsche, cuyo reto frente a la filosofía, obligada por ellos a no eludir el hecho de que pensamiento y moral deben ir de la mano, tuvo que saldar cuentas con la figura de Sócrates para poner a prueba las bases y

los límites de sus cavilaciones. Del mismo modo, su lectura de las fuentes platónicas y aristofánicas, guiada en parte por las preocupaciones de estos dos pensadores del siglo XIX, sabe destacar en los textos griegos, de modo sumamente convincente, los episodios claves en los cuales se refieren con bastante detalle los rasgos del filósofo ateniense que le permiten a nuestro autor sostener la tesis de que aún no hemos vislumbrado del todo la originalidad radical de la actitud socrática.

Para acercarnos a esta interpretación, Pierre Hadot escoge organizar en tres partes su exploración de textos e ideas, guiado por tres teofanías helénicas, copiosamente evocadas por las fuentes platónicas y cargadas de atribuciones y misterios: Sileno, Eros y Dioniso. Referencias, descripciones, evocación de mitos y analogías sustentan estas sucesivas filiaciones de la figura socrática a estas entidades tutelares. La idea recibida de que la mediación socrática entre la norma ideal y la realidad humana supone la armonía del justo medio y del equilibrio se ve bruscamente desplazada por la irrupción de un retrato del pensador ateniense en el que predominan la vacila-

ción y el desconcierto que su íntima relación con cada una de estas tres entidades implica. El gran mérito de Hadot consiste justamente en llegar a sustentarlo de tal manera que los procedimientos básicos de la mayéutica socrática, que prometían ser tan claros y asimilables, se cubren de misterio y de inquietante ambigüedad. No por otra razón, Hadot se apoya en la radical interrogación que Kierkegaard y Nietzsche se vieron forzados a llevar a cabo en torno a los procedimientos socráticos, ya que es probable que estos dos pensadores, obsesionados por la congruencia entre pensamiento y comportamiento, hayan sido los únicos en vislumbrar que las ideas recibidas acerca de Sócrates ocultaban algo más, particularmente molesto para la filosofía académica y sistemática, de cuyas despreciables comodidades ellos pretendían desprenderse. De este modo, se hace patente una vez más que, cuando un pensamiento se ve orillado a acudir a la fuente de la interrogación radical acerca de la verdad, haciendo a un lado modas, sistemas y academismos, dispuesto a sacrificar lo que sea necesario con tal de estar a su altura, emerge de nuevo, siempre originaria y contundente, la figura de Sócrates.

Además de las acuciosas observaciones que Hadot rescata acerca de la persona y del comportamiento del filósofo ateniense, que van mucho más allá de la caricatura de Aristófanes o del retrato de Jenofonte, sus análisis en torno a la radicalidad, a menudo violenta, de su método, nos obligan a admitir que la ironía mayéutica, que no duda en recurrir —al grado de la crueldad— ni a los engaños de la seducción ni al desgaste alcohólico del interlocutor, no pretende alcanzar la verdad sino, en el mejor de los casos, la revelación de la distancia insalvable que separa al sujeto del ideal de la verdad. Lo que podríamos atrevernos a llamar la experiencia de la verdad reside justamente en la vivencia de esta distancia entre la caída del sujeto, horadado en sus certidumbres por la mayéutica socrática, y el perfil de la verdad que, obrando a través del diálogo, ha provocado esta incertidumbre fundamental en la identificación del interlocutor consigo mismo. De una manera o de otra, ya sea en el diálogo con los jóvenes, con los filósofos, con los políticos o con los escritores en espacios civiles y a la luz del día, ya sea en los simulacros de seducción en espacios privados o en la festiva no-

che del "Banquete" que se prolonga hasta que ya no queda frente a Sócrates ni un solo interlocutor despierto al despuntar el alba, el supuesto "no saber" socrático se convierte muy pronto en el único sostén del interlocutor desmembrado en sus certidumbres antes de llegar al punto en el que se revela la verdad de esta experiencia: Sócrates no detenta la verdad que el interlocutor desea atribuirle y recibir de él. Nadie la detenta: tan sólo es posible vivirla como la distancia que nos separa de ella. Sócrates tan sólo es el intermediario de esta revelación, el encargado no de engendrar sino de parir a las almas, de ser el vehículo que les permite transitar entre la ceguera de las certidumbres y la lucidez de la incertidumbre.

De ahí que la ambigüedad constitutiva de la figura del intermediario, representada por las entidades tutelares del Sileno, de Eros y de Dioniso, sabiamente convocadas por Hadot, nos obliga a hacer a un lado al Sócrates platónico, fundador de la supremacía de la razón discursiva, para considerar de modo más radical al Sócrates ocultado por la historia de la filosofía, al Sócrates descalzo, soldado y ciudadano, copioso bebedor, feo y defensor de la belleza, choca-

rrero y ocurrente, escurridizo y masivo, coqueto y desaliñado, infatigable y pausado, provocador y piadoso, destinado a ser la figura "apostólica" griega portadora de la revelación de una experiencia tajante e irreductible: la existencia del sujeto como separación, como caída. El milagro ateniense que Sócrates encarna exige esta experiencia pero excluye todo recurso a la religiosidad y a la trascendencia de la divinidad para situarla. Le basta la confianza en el lenguaje compartido entre los hombres. Podría decirse que la filosofía occidental se funda en esta confianza, pero, condenada al monólogo discursivo, olvida la experiencia que sólo el diálogo puede otorgar. De ahí que las ardientes preguntas que Kierkegaard y Nietzsche le dirigen a Sócrates surjan, antes que nada, de la asfixiante parálisis que impone el monólogo de las cátedras y de los púlpitos. Habrá que esperar la llegada del psicoanálisis para que, de nuevo, el diálogo entre dos interlocutores sea el medio para provocar la experiencia radical de caída del sujeto en la verdad de su separación y de su finitud. Aunque una o varias teorías sostienen la validez terapéutica del psicoanálisis, ninguna de ellas consideraría un solo



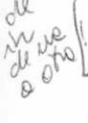
instante la posibilidad de que los textos que las consignan pudieran ocupar el lugar de la práctica analítica para alcanzar la experiencia terapéutica. Cabe pues así tender un puente que, partiendo de la experiencia socrática, engendra un discurso filosófico que la niega, el cual engendra una teoría, que, a su vez, engendra una práctica que recupera lo esencial de la mayéutica de Sócrates. En todo caso, una cosa queda muy clara: la experiencia lo es todo, pero se trata de una experiencia verbal entre dos sujetos que viven habitando el lenguaje al hablar el uno con el otro. Experiencias gemelas y, sin embargo, opuestas. Sócrates suele ir hacia sus conciudadanos para envolverlos con sus preguntas. El sujeto enfermo acude al terapeuta para solicitarle ser sometido a su cuestionamiento. Los interlocutores de Sócrates ignoran que están en el error; los pacientes de un psicoanalista lo sospechan. Pero, en ambos casos, lo medular consiste en avanzar, merced al diálogo conducido por un sujeto disfrazado (Sócrates parece un tonto que no sabe nada; el analista interviene gracias al hecho de que el paciente cree que lo sabe todo), hacia una misma experiencia: la caída del sujeto en su condi-

ción existencial, en la cual la verdad se muestra como separación. En ambos casos, aparece de modo patente lo que podría llamarse a la vez un efecto de verdad y el efecto de la verdad, por no decir, por lo tanto, la verdad misma. El derrumbe de las certidumbres o de las resistencias produce una reubicación del sujeto, que Nietzsche describe inmejorablemente, citado por Hadot al término de su libro: "Después de haber sido tocado, cada uno parte enriquecido, no con un presente recibido por gracia o por sorpresa, ni con una felicidad extraña que le resultaría opresiva, sino más rico de sí mismo, renovado a sus propios ojos... acariciado y desvestido por el soplo tibio del deshielo, aunque acaso más inseguro, más vulnerable, más frágil, más quebradizo, lleno de esperanzas que todavía carecen de nombre."



Una última observación. Tomando en cuenta el "hoyo negro" que representa en la historia del pensamiento occidental la pérdida del libro de Aristóteles acerca de la comedia, revalorada en años recientes por Umberto Eco en su novela "El nombre de la rosa", con la intención de recordarnos que ese tratado hubiera podido cambiar los derroteros de la moral, la

religión, el arte y la filosofía, cabe destacar la mención muy particular que Hadot le otorga a la escena final del "Banquete" de Platón, en la que Sócrates discurre con Agatón y Aristófanes poco antes del amanecer. Hadot la cita para recalcar el carácter de Sócrates quien, ante la modorra que se apodera de sus dos últimos interlocutores, solo, en medio de toda una concurrencia dormida, se encamina al alba con toda calma a efectuar sus abluciones antes de dedicar el día a sus actividades normales. Pero acaso es más relevante señalar que, en su diálogo con los dos autores teatrales Agatón y Aristófanes, Sócrates los ha ido arrinconando progresivamente al punto de tener que reconocer que le corresponde al mismo hombre la capacidad de escribir tanto tragedias como comedias... Ante semejante reto, irrumpe la caída en el sueño: primero Arístofanes y luego Agatón se quedan dormidos, dejando solo a Sócrates, al borde de una revelación que acaso el mismo Platón prefirió dejar suspendida, dejándonos también a nosotros tan sólo con otra formulación de la misma pregunta. Sin embargo, a la luz de nuestras preocupaciones, no dejan de ser una prueba más de la actualidad de la figura de Sócrates la contundencia y



la claridad con la que, sin que Platón pudiera sospecharlo, este reto en apariencia dramatúrgico, tan sólo asumido por nuestro contemporáneo Shakespeare y vuelto a proclamar por Nietzsche a lo largo de su obra, sigue estando no sólo en el centro de nuestras búsquedas artísticas sino, obligándolas a trascender sus propios límites, en el corazón de nuestro horizonte mental y moral.

Raúl Falcó

¿y de mi vida!

Nota editorial

En vista de que un buen número de referencias bibliográficas citadas por Pierre Hadot no han sido traducidas al español, y para fines de una mayor unidad estilística, en la presente edición se ha optado por traducir las citas que aparecen en el cuerpo del texto directamente del francés y no de las ediciones en nuestra lengua que, de cualquier manera, aparecen detalladas en las notas a pie de página para su consulta. De los textos clásicos griegos no se dan referencias a ediciones o traducciones particulares; aquí se proporcionan, según las convenciones del caso, las indicaciones precisas a los libros, capítulos, párrafos o líneas de donde procede la cita, vgr.: Platón, *Banquete*, 215 a.

Elogio de Sócrates

Resulta muy difícil, y acaso imposible, decir quién fue el Sócrates histórico, a pesar de que los hechos más relevantes de su vida estén claramente asentados. Sin embargo, los testimonios que de él nos han dejado sus contemporáneos, los de Platón, los de Jenofonte, los de Aristófanes, han transformado, idealizado y deformado los rasgos del Sócrates que vivió en Atenas a finales del siglo V antes de nuestra era.[1] ¿Será acaso posible descubrir y reconstituir lo que fue realmente? Me atrevo a decir que de cierta manera, ¡poco importa! En efecto, su figura ideal, tal y como la dibujó Platón en el *Banquete*, o también como fue percibida por esos dos grandes socráticos que fue-

[1] Acerca de este problema del Sócrates histórico, cf. O.Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1945; A. Patzer (ed), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, 1987. Cabe destacar, entre una literatura inmensa, dos introducciones, tan valiosas como breves: A. J. Festugière, *Sócrates*, Biblioteca Filosófica, Editorial América, México, 1943 y M. Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, París, 1970.

ron Kierkegaard[2] y Nietzsche,[3] es la que ha desempeñado un papel fundador en nuestra tradición occidental hasta el nacimiento del pensamiento contemporáneo.

I. Sileno

En general, el elogio de un personaje enumera diversas cualidades, todas admirables, que hacen aparecer una figura armoniosa que alcanza la perfección

[2] Acerca de Kierkegaard y Sócrates, cf. J. Himmelstrup, *Sören Kierkegaards Sokrates-Auffassung*, Neumünster, 1927; J: Wild, *Kierkegaard and Classic Philology*, en *Philosophical Review*, t. 49, 1949, p. 536-537; J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, París, 1938; E. Pivcevic, *Ironie als Daseinform bei Sören Kierkegaard*, Gütersloh, 1960; T. Bohlin, *Sören Kierkegaard, L'homme et l'oeuvre*, trad. fr. de P. H. Tisseau, Bazoges en Pareds (Vendée), 1941.

[3] Acerca de Nietzsche y Sócrates, cf. E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, 9ª ed., Bonn, 1985 (trad. fr. R. Pitrou, *Nietzsche, Essai de mythologie*, París, 1932, 2ª ed., París, Le Félin, 1991); H. Hasse, *Das Problem des Sokrates bei F. Nietzsche*, Leipzig, 1918; K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon*, Dresden, 1922; E. Sandvoss, *Sokrates und Nietzsche*, Leyden, 1966; H. J. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates*, Meisenheim, 1969. Acerca del conjunto del vasto fenómeno que constituye la irradiación de la figura de Sócrates en Occidente, se hallará un cómodo compendio de textos en H. Spiegelberg, *The*

en todos los terrenos. Sin embargo, al tratarse de Sócrates, aun del Sócrates idealizado, creado por Platón y Jenofonte, no se logra el mismo resultado. Por el contrario, y tal es la paradoja socrática, la figura de Sócrates se muestra desde un principio, para quien la descubre, bajo un aspecto desconcertante, ambiguo, inquietante. El primer escollo que nos reserva es esa fealdad física que se encuentra firmemente aseverada por los testimonios de Platón, de Jenofonte y de Aristófanes.[4] "Resulta significativo, escribe Nietzsche, que Sócrates haya sido el primer Griego ilustre feo."[5] "Todo en él es excesivo, grotesco, caricaturesco…"[6] Y Nietzsche evoca "sus ojos de

Socratic Enigma, The Library of Liberal Arts, 1964, y, en cuanto a los siglos XVIII y XIX, se podrá consultar B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönalichkeitsbewusstseins*, Leipzig, 1929, y H.-G. Seebeck, *Das Sokratesbild vom 19. Jahrhundert*, Götingen, 1947.

[4] Platón, *Banquete*, 215 b-c; Jenofonte, *Banquete*, IV, 19 y V, 7; Aristófanes, *Nubes*, 362 (oblicuidad de las miradas), que hay que relacionar con Platón, *Fedón*, 117 b.

[5] Friedrich Nietzsche, "Sócrates y la tragedia" en *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2000 [1973], p.238.

[6] Friedrich Nietzsche, "El problema de Sócrates" en *Crepúsculo de los ídolos*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2000 [1973], §4, p. 45.

camarón, sus labios gruesos y su vientre abultado".[7] Se solaza refiriendo cómo el fisionomista Zópiro le había dicho a Sócrates que era un monstruo y que ocultaba en él los peores vicios y apetitos, ante lo cual Sócrates se habría contentado con replicar: "Qué bien me conoces."[8] El Sócrates del *Banquete* de Platón se parece a un sileno,[9] lo cual bien puede conducir a semejantes sospechas. Los silenos y los sátiros eran, en la representación popular, demonios híbridos, mitad animales, mitad humanos, que formaban el cortejo de Dioniso. Impúdicos, chuscos, lujuriosos, constituían el coro de los dramas satíricos, género literario del que "El Cíclope" de Eurípides es uno de los muy escasos ejemplos que nos quedan. Los silenos

[7] Friedrich Nitezsche, "Sócrates y la tragedia" en *op. cit.*, p.237.

[8] Friedrich Nietzsche, "El problema de Sócrates" en *op. cit.*, §3, p. 45. Acerca de esta anécdota, cf. Cicerón, *De fato*, V, 10; *Disput. Tusculan.*, IV, 37, 80 y Alejandro de Afrodisia, *De fato*, p, 171, II, Bruns. Según Zópiro, Sócrates habría sido estúpido y corto de espíritu porque no tenía hueco en las clavículas. Esta representación se halla quizás en la descripción que detalla C. G. Carus del "tipo beociano" en *Symbolik der menschlichen Gestalt*, 1858, (reed. Hildesheim-Darmstadt, 1962), p. 266.

[9] Cf. n. 4, p. 23.

representan pues al ser puramente natural, la negación de la cultura y de la civilización, la chocarrería grotesca y el desenfreno de los instintos.[10] Kierkegaard dirá: Sócrates era un duende.[11]

Es verdad que esta figura de Sileno no es más que una apariencia, tal y como nos lo da a entender Platón, una apariencia que disimula otra cosa. En el famoso elogio de Sócrates, al final del *Banquete*,[12] Alcibíades compara a Sócrates con esos silenos que, en las tiendas de los escultores, se usaban como cofres para depositar en su interior figuras de dioses en miniatura. De esta manera, el aspecto exterior de Sócrates, esta apariencia casi monstruosa, fea, chusca, impúdica, no sería más que una fachada y una máscara.

[10] El mismo Nietzsche recalca de manera insistente, en *El nacimiento de la tragedia*, 8, la unión entre la sabiduría y el instinto primitivo en la figura de los Silenos y los Sátiros. Tema que hay que relacionar con las observaciones de C. G. Jung acerca de la unión entre la sabiduría y la chocarrería en el ser cuya naturaleza es el elfo (C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, 1954, p. 42). Cf. la nota que sigue.

[11] Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, Escritos de Søren Kierkegaard, Vol. 1, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 84.

[12] Platón, *Banquete*, 215 b.

Esto nos lleva a una nueva paradoja: después de la fealdad, el disimulo. Como dice Nietzsche: "Todo en él está disimulado, retorcido, subterráneo."[13] De este modo, Sócrates se enmascara y también les sirve de máscara a los demás.

Sócrates se enmascara a sí mismo: tal es la famosa ironía socrática, cuyo significado tendremos que esclarecer. Sócrates finge ignorancia y falta de pudor: "Se la pasa, dice Alcibíades, haciéndose el ingenuo y el niño con la gente."[14] "Las palabras, las frases que forman la envoltura exterior de sus discursos se parecen a la piel de un sátiro impúdico."[15] Sus afanes amorosos, sus modales de ignorante "son las apariencias con las que se reviste, como la escultura del sileno".[16] El éxito de Sócrates en esta empresa de disimulación ha sido tal que se ha enmascarado definitivamente para la Historia. Nunca escribió nada, se con-

[13] Friedrich Nietzsche, "El problema de Sócrates" en *op. cit.*, §4, p.45.

[14] *Banquete*, 216 e. Las traducciones de las citas de Platón provienen de la edición de las obras de Platón publicadas por la Colección "Les Belles Lettres", París. A veces, han sido ligeramente modificadas.

[15] *Banquete*, 221 e.

[16] *Banquete*, 216 d.

tentó con dialogar y todos los testimonios que de él han llegado hasta nosotros nos lo ocultan más que revelárnoslo, precisamente porque Sócrates siempre sirvió de máscara para todos cuantos hablaron de él.

En la medida en que él mismo estaba enmascarado, Sócrates se ha convertido en el *prosopon*, la máscara, de las personalidades que han sentido la necesidad de albergarse bajo la tutela de su figura. A un tiempo, les ha dado la idea de enmascararse y la de usar como máscara la ironía socrática. Se trata de un fenómeno extremadamente complejo a causa de sus implicaciones literarias, pedagógicas y psicológicas.

El núcleo original de este fenómeno es pues la ironía del mismo Sócrates. Eterno interrogador, Sócrates iba llevando a sus interlocutores, mediante hábiles preguntas, hasta el punto en el que se veían orillados a reconocer su ignorancia. De este modo, los volvía presas de una turbación que podía llegar al grado de que cuestionasen la totalidad de sus vidas. Tras la muerte de Sócrates, el recuerdo de estas conversaciones socráticas inspiró un género literario, los *logoi sokratikoi*, que imita las discusiones orales que

Sócrates había sostenido con todo tipo de interlocutores. En estos *logoi sokratikoi*, Sócrates se convierte pues en un *prosopon*, es decir un interlocutor, un personaje, o sea una máscara, si se evoca lo que es el *prosopon* en el teatro. El diálogo socrático, muy en particular bajo la forma sutil y refinada que le prestó Platón, tiende a producir en el lector un efecto similar al que provocaban los discursos vivos de Sócrates. A su vez, el lector se halla en la situación del interlocutor de Sócrates, porque no sabe hasta dónde lo van a llevar sus preguntas. La máscara, el *prosopon*, de Sócrates, desconcertante e inasible, siembra la turbación en el alma del lector y la conduce a una toma de conciencia que puede llegar hasta la conversión filosófica. Como lo ha mostrado claramente K. Gaiser,[17] el mismo lector es invitado a venir a refugiarse tras la máscara socrática. En casi todos los diálogos socráticos de Platón, se alcanza un momento de crisis en el que el desamparo invade a los interlocutores. Ya no logran confiar en la posibilidad de seguir con

[17] K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, 1959, p. 26, 149 sq. y 197.

la discusión, el diálogo está a punto de romperse. Entonces Sócrates interviene: se hace cargo de la turbación, de la duda, de la angustia de los otros, así como de los riesgos de la aventura dialéctica; de esta manera, invierte los papeles. Si se desemboca en un fracaso, será asunto suyo. De este modo, les presenta a sus interlocutores una proyección de sí mismos; y, así, los interlocutores pueden transferirle a Sócrates su malestar personal y volver a confiar en la búsqueda dialéctica, en el *logos* mismo.

Es menester añadir que, en los *Diálogos* platónicos, Sócrates le sirve de máscara a Platón, o, como dirá Nietzsche, de "semiótica".[18] Como lo ha observado acertadamente P. Friedländer,[19] mientras que el "yo" ya había aparecido desde hacía mucho tiempo en la literatura griega, con Hesiodo, Jenófanes, Parménides, Empédocles, los Sofistas, el propio Jenofonte, quienes no se habían privado de hablar en primera persona, Platón, por su parte, en sus *Diálogos*, se des-

[18] Friedrich Nietzsche, "Las intempestivas" en *Ecce Homo*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2003 [1971], §3, p. 87.

[19] P. Friedländer, *Plato*, vol. I, New York, 1958, p. 126.

vanece totalmente detrás de Sócrates y evita sistemáticamente el uso del "yo". Hay en esto una relación extremadamente sutil cuyo total significado no logramos abarcar perfectamente. ¿Es pues necesario, con K. Gaiser y H. J. Krämer,[20] suponer que Platón hacía una cuidadosa distinción entre su propia enseñanza, oral y secreta, reservada a los miembros de la Academia, y los diálogos escritos, en los cuales, usando la máscara de Sócrates, exhortaba a sus lectores a la práctica de la filosofía? O, más bien, ¿es menester admitir que Platón utiliza la figura de Sócrates para presentar su doctrina con cierta distancia, con cierta ironía? Sea lo que fuere, esta situación original ha marcado con fuerza la conciencia occidental y, cuando algunos pensadores han sido conscientes —no sin temor— de la renovación radical que aportaban, tam-

[20] K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963, (2a. ed. 1968). H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959 (2a. ed. Amsterdam, 1967). Para una visión histórica y un panorama del tema, cf. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, herausgeg. von Jürgen Wippern, Darmstadt (Wege der Forschung, t. 186), 1972.

bién, a su vez, han usado una máscara y, preferentemente, la máscara irónica de Sócrates, para enfrentar a sus contemporáneos.

En sus *Sokratische Denkwürdigkeiten*, en el siglo XVIII, Hamann hace el elogio de Sócrates, como dice él mismo: *mimice*,[21] es decir poniéndose la máscara de Sócrates —el racionalista puro para los filósofos del siglo XVIII[22]— para dejar entrever, tras esa máscara, una figura profética de Cristo. Lo que, en Hamann, no es más más que un procedimiento ocasional, se convierte en actitud fundamental y existencial en Kierkegaard. Esta actitud se manifiesta primero en él a través del uso del seudónimo. Es bien sabido que la mayoría de las obras de Kierkegaard fueron publicadas bajo seudónimos: Victor Eremita, Johannes Climacus, etc. No se trata del artificio de un editor; estos seudónimos corresponden a distintos niveles: "estético", "ético", "religioso", en los cuales se sitúa el autor, quien va a hablar sucesivamente del cristianismo desde un punto de vista estético, luego moralista,

[21] J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, erklärt von F. Blanke, Gütersloh, 1959, p.74.

[22] Acerca de este punto, cf. la obra ya citada de B. Böhm.

con el fin de lograr que sus contemporáneos se vuelvan conscientes de que no son cristianos. "Se cubre con la máscara del artista y del moralista semi-creyente para hablar acerca de sus más profundas creencias".[23] Kierkegaard está perfectamente consciente del carácter socrático de su procedimiento: "Desde el punto de vista global de la obra en su totalidad, la producción estética es un fraude en el que las obras seudónimas adquieren su sentido profundo. ¡Un fraude! ¡Qué fealdad! A lo cual contesto que no hay que dejarse engañar por la palabra. Se puede engañar a un hombre al buscar la verdad y, recordando al viejo Sócrates, engañarlo para conducirlo hacia la verdad. Es más: no hay otro camino si es víctima de una ilusión".[24] Se trata de que el lector sienta su error, no a través de una refutación directa, sino exponiéndolo de tal manera que su carácter absurdo se manifieste con claridad. Es un procedimiento del todo socrático. Pero, al mismo tiempo, a través del uso de seudónimos, Kierkegaard deja que hablen todos los perso-

[23] J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p.282.
[24] Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Biblioteca de iniciación filosófica, Aguilar, Buenos Aires, 1983 [1959], Segunda parte, cap. I, §5, p. 61.

najes que lo habitan. De esta manera, objetiva sus distintos "yoes" sin reconocerse en ninguno, como Sócrates, a través de sus hábiles preguntas, logra objetivar el "yo" de sus interlocutores, sin reconocerse en ellos. Kierkegaard escribe: "Mi melancolía ha hecho que, a lo largo de los años, no haya podido decirme "tú" a mí mismo. Entre la melancolía y ese "tú", se extendía todo un mundo de fantasía. En parte logré abarcarlo gracias a mis seudónimos".[25] Pero Kierkegaard no se contenta con enmascararse mediante el auxilio de unos cuantos seudónimos. Su verdadera máscara es la ironía socrática misma, es el mismo Sócrates: "¡Oh, Sócrates!... Tu aventura es la mía." "Estoy solo. Mi única analogía es Sócrates. Mi tarea es una tarea socrática."[26]

A este método socrático, Kierkegaard lo llamaba método de comunicación indirecta.[27] Lo volveremos

[25] Citado por J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 52, cf. K. Ferlov y J. Gâteau, S. Kierkegaard, *Journal*, (Extraits), París, 1963, t. II, p. 97.
[26] S. Kierkegaard, *L'Instant*, 10, trad. Tisseau, p. 174-176, y cf. OC, t. XIX, p. 300-301.
[27] Acerca de la comunicación indirecta, cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 281-288 y p. 684 (acerca de la teoría de la máscara en Nietzsche).

a encontrar en Nietzsche. A sus ojos, se trata del método del gran educador: "Un educador nunca dice lo que piensa, sino siempre y exclusivamente lo que piensa de una cosa en cuanto a su utilidad para el que está educando. Esta disimulación no debe ser descubierta".[28] Método justificado por la misión trascendental del educador: "Todo espíritu profundo necesita una máscara; es más, una máscara se forma perpetuamente en torno a todo espíritu profundo, gracias a la interpretación continuamente falsa, es decir plana, otorgada a todas sus palabras, a todos sus procedimientos, a todas las manifestaciones de su vida".[29] La máscara del Sileno socrático le sirve de modelo a esta teoría de la máscara: "Éste era, creo, escribe Nietzsche en los textos inéditos del último periodo de su vida, éste era, creo, el encanto diabólico de Sócrates. Tenía un alma, pero otra más atrás, y, un poco más atrás, otra más. En la primera, Jenofonte se instala para dormir, en la segunda Platón, en la

[28] Citado por E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 408 = *Fragments posthumes* (citado como FP en las notas siguientes), junio-julio 1885, 37 [7], trad. NRF, t. XI, p. 314.

[29] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2003 [1972], §40, p. 71.

tercera, de nuevo Platón, pero Platón con su segunda alma. Platón, a su vez, es un hombre lleno de cavernas y de fachadas".[30] Como en el caso de Kierkegaard, hay en Nietzsche, respecto a este punto, una necesidad pedagógica, pero también una necesidad fisiológica: "Existen hombres (y Nietzsche es uno de ellos) que no quieren ser vistos más que medio velados por otros. Hay en esto mucha sabiduría".[31] Así, Nietzsche, como él mismo lo reconoce en *Ecce Homo*,[32] al escribir sus *Consideraciones intempestivas*, ha adoptado la máscara de sus maestros Schopenhauer y Wagner, del mismo modo que Platón, nos dice, usó a Sócrates como semiótica. En efecto, hay una relación comparable a la que existe entre Sócrates y Platón: Nietzsche habla de un Wagner ideal y de un Shopenhauer ideal que no son otros que el mismo Nietzsche. Y, justamente, como lo ha mostrado claramente E. Bertram,[33] una

[30] Citado por E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 240 = FP, abril-junio 1885, 34 [66], trad. NRF, t. XI, p. 169.

[31] Citado por E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 234 = *Aurore*, IV, 421, trad. NRF, t. IV, p. 226.

[32] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, §3, p. 87.

[33] E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 235. Todo el capítulo de Bertram acerca de la máscara en Nietzsche debe ser leído.

de las máscaras de Nietzsche es sin duda la del propio Sócrates, ese Sócrates al que persigue con el mismo odio amoroso que Nietzsche siente por Nietzsche, ese Sócrates que, nos dice, "le pisa los talones de tan cerca que debe estarlo combatiendo casi sin cesar".[34] En Sócrates, Nietzsche detesta al Nietzsche que disuelve el mito para poner en lugar de los dioses el conocimiento del bien y del mal, al Nietzsche que reduce los espíritus a las cosas humanas, demasiado humanas, y ama, envidia en Sócrates aquello que él mismo quisiera ser: el seductor, el educador, el conductor de las almas. Volveremos a hablar de este odio amoroso.

Esta máscara socrática es la máscara de la ironía. Si examinamos los textos de Platón,[35] de Aristóteles[36] o de Teofrasto,[37] en los que aparece la palabra *eironeia*, podremos deducir que la ironía es una actitud psicológica según la cual el individuo busca parecer inferior a lo que es: se menosprecia. En el uso y el arte del discurso, esta disposición se manifiesta por

[34] Citado por E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 385 = FP, verano 1875, 6, [3], trad. NRF, T. II, 2, p. 335.
[35] Platón, *Républica*, 337 a; *Banquete*, 216 e 5; *Apología*, 38 a I.
[36] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1108 a 22; 1127 a 22.
[37] Teofrasto, *Caracteres*, I.

una tendencia a fingir darle la razón al interlocutor, a fingir adoptar el punto de vista del adversario. La figura retórica de la *eironeia* consistirá pues en emplear palabras o en desarrollar discursos que el auditor esperaría escuchar más bien de boca del adversario.[38] No de otra manera se presenta la ironía socrática; "Sócrates, al menospreciarse, nos dice Cicerón, concedía más de lo necesario a los interlocutores que quería refutar: de este modo, pensando una cosa y diciendo otra, solía complacerse usando esta disimulación que los griegos llaman 'ironía'".[39] Se trata pues de un fingido menosprecio que consiste, primero que nada, en adoptar la apriencia exterior de alguien totalmente ordinario y superficial. Como dice Alcibíades, en su elogio de Sócrates: "Sus discursos son en todo semejantes a esos silenos que se entreabren. Por poco que se les escuche, en un primer tiempo, no podrán dejar de parecer absolutamente ridí-

[38] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1960, 582 y 902, en donde se encontrarán las referencias. Uno de los más bellos ejemplos de la utilización retórica de la ironía es el elogio de la esclavitud de los negros por Montesquieu, *Esprit des Lois*, XV, 5.
[39] Cicerón, *Lúculo*, 15; *Bruto*, 292-300.

culos... Nos habla de burros tercos, de herreros, de zapateros, de curtidores, parece estar repitiendo lo mismo todo el tiempo, a tal grado que no hay en el mundo un solo ignorante ni un solo imbécil que no termine por burlarse de sus discursos".[40] ¡Banalidad de los temas y, también, banalidad de los interlocutores! Busca y encuentra a sus oyentes en los mercados, en las palestras, en los talleres de los artesanos, en las tiendas. Es un callejero. "La mediocridad, dirá Nietzsche, es la máscara más acertada que pueda ponerse un hombre superior".[41]

Sócrates habla, discute, pero se niega a ser considerado como un maestro: "Cuando había ciudadanos que acudían a él, observa Epicteto, para pedirle que los presentara con otros filósofos, lo hacía de buena gana y aceptaba con buen humor no ser tomado en cuenta".[42] Si Sócrates se niega a ser considerado como un maestro —y aquí tocamos el corazón de la ironía socrática—, si se niega a enseñar, es porque no tiene

[40] Platón, *Banquete*, 221 e.
[41] Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, Clásicos Selección, Edimat Libros, Madrid, §175, p.116.
[42] Epicteto, *Manual*, 46. Cf. Schweingruber, *Sokrates und Epiktet*, en *Hermes*, t. 78, 1943, p. 52-79.

nada que decir, nada que comunicar, por la simple y sencilla razón de que no sabe nada, tal y como lo proclama frecuentemente. Al no tener nada que decir, ni tesis que defender, Sócrates tan sólo puede interrogar, sin dejar de negarse él mismo a responder a las preguntas: "Estamos otra vez ante tu *eironeia* acostumbrada, exclama el Trasímaco del primer libro de la *República*, lo sabía, lo había previsto: te niegas a responder a las preguntas y te escabulles evitándolas".[43] Aristóteles describe la situación de manera aún más clara: "Sócrates adoptaba siempre el papel del interrogador y nunca el del que responde, ya que confesaba no saber nada".[44]

Es evidente que no podemos saber con exactitud cómo se desarrollaron las discusiones de Sócrates con los atenienses. Los diálogos de Platón, hasta los más "socráticos", tan sólo son una imitación, debilitada por partida doble. Para empezar, son escritos y no hablados, y, como lo ha observado Hegel, "en el diálogo escrito, las respuestas están totalmente bajo el

[43] Platón, *República*, 337 a (*Gorgias*, 489 e; *Teeteto*, 150 c)
[44] Aristóteles, *Argumento sofist.*, 183, b 8.

control del autor; pero hallar en la realidad gente que conteste de esta manera es otra cosa".[45] Además, es fácil detectar en los diálogos platónicos, bajo el encanto de la ficción literaria, las huellas de los ejercicios escolares de la Academia platónica. Aristóteles codificó en sus *Tópicos* las reglas de estos duelos dialécticos.[46] En esos ejercicios de argumentación, el que preguntaba y el que contestaba desempeñaban un papel previamente determinado y las reglas de esta esgrima intelectual estaban rigurosamente definidas. No podemos abocarnos a buscar lo que, históricamente, puede ser propiamente socrático en las discusio-

[45] G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. 2, p. 291. Las páginas dedicadas a Sócrates en esta obra de Hegel son de una gran profundidad, habitadas en su totalidad por el gran problema de la ironía romántica.

[46] P. Moraux, *La joute dialectique d'après le huitième livre de Topiques*, en *Aristotle on Dialectic, Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968, p. 277-311. Acerca de la significación filosófica de estos duelos dialécticos, cf. E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotelicienne*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 56, 1951, p. 283-315. Ver también E. Hambruch, *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, en *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin*, Berlín, 1904.

nes referidas por Platón, pero sí debemos despejar la significación de la ironía socrática tal y como la tradición la ha conocido, así como los movimientos de la conciencia a los que corresponde.

Otto Apelt[47] ha caracterizado felizmente el mecanismo de la ironía socrática: *Spaltung und Verdoppelung*; Sócrates se desdobla para "cortar" en dos al adversario. Sócrates se desdobla: por un lado, está el Sócrates que sabe de antemano cómo va a terminar la discusión, pero, por el otro, está el Sócrates que va a recorrer el camino, todo el camino dialéctico con su interlocutor. Este último no sabe adónde lo lleva Sócrates. En esto consiste la ironía. Al hacer camino con su interlocutor, Sócrates exige a cada paso un acuerdo total de su acompañante. Tomando como punto de partida la posición de este acompañante,

[47] O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, Berlín, 1912, p. 96-108. Acerca de la ironía socrática, es recomendable consultar también el muy destacado libro de M. Landmann, *Elenktik und Maieutik*, Bonn, 1950, y el excelente artículo de R. Schaerer, *Le Mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 49, 1941, p. 181 ss. Acerca de la ironía en general, cf. Vladimir Jankélévitch, *La ironía*, Colección ensayistas 225, Taurus ediciones, Madrid, 1982.

logra que vaya admitiendo poco a poco todas las consecuencias de esta posición. Al exigir a cada instante este acuerdo, fundado en las exigencias racionales del Discurso sensato, del Logos,[48] vuelve objetivo el procedimiento compartido y lleva al interlocutor a reconocer que su posición inicial era contradictoria. Por regla general, Sócrates elige como tema de discusión la actividad que le es familiar a su interlocutor y trata de definir junto con él el saber práctico que se requiere para poder ejercer esta actividad: el general debe saber combatir con valentía, el adivino debe saber comportarse piadosamente con los dioses. Y resulta que, una vez recorrido el camino, el general ya no tiene la menor idea de lo que es la valentía y el adivino ya no sabe nada acerca de la piedad. El interlocutor se da cuenta entonces de que en verdad no sabe por qué actúa. Todo su sistema de valores le parece carecer bruscamente de fundamento. Hasta antes, se identificaba de alguna manera a ese sistema de valores que regía su manera de hablar. Ahora, se opone a él. El interlocutor se encuentra pues cortado

[48] Este *logos* que comparten Sócrates y su interlocutor está personificado en Platón, *Protágoras*, 361 a.

en dos partes: está el interlocutor que era antes de la discusión con Sócrates y está el interlocutor que, en virtud de su constante acuerdo mutuo, se ha identificado con Sócrates y que, por ende, ya no es el que era previamente.

El punto absolutamente capital, en este método irónico, reside en el camino recorrido conjuntamente por Sócrates y su interlocutor. Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor: en esto reside exactamente el autodesprecio irónico. Pero, de hecho, cuando parece identificarse con su interlocutor y entrar totalmente en su discurso, el interlocutor es quien, inconscientemente, entra en el discurso de Sócrates y se identifica con Sócrates, es decir, no hay que olvidarlo, con la aporía y la duda: ya que Sócrates no sabe nada; tan sólo sabe que no sabe nada. Al término de la discusión, por lo tanto, el interlocutor no ha aprendido nada. Es más, ya no sabe nada. Pero, a lo largo de la discusión, ha experimentado lo que es la actividad del espíritu o, más aún, se ha convertido en Sócrates, o sea en la interrogación, el cuestionamiento, la toma de distancia respecto a uno mismo, es decir, a fin de cuentas, en la conciencia.

F. sucitorio / Ftlsp... lo... el ... uno mismo

Tal es el sentido profundo de la mayéutica socrática. Se sabe que, en el *Teeteto,* Sócrates cuenta que ejerce el mismo oficio que su madre. Ella era partera y atendía los nacimientos corporales. Él es partero de espíritus: los asiste cuando nacen. Él mismo no engendra nada, puesto que no sabe nada; tan sólo propicia que los otros puedan engendrarse a sí mismos.[49] Esta mayéutica socrática invierte por completo las relaciones entre maestro y discípulo, como muy bien lo observó Kierkegaard: "Ser maestro no consiste en concluir a fuerza de afirmaciones, ni en dar lecciones que hay que aprender, etc.; ser maestro consiste en verdad en ser discípulo. La enseñanza empieza cuando tú, maestro, aprendes de tu discípulo, cuando te instalas en lo que ha aprendido, en la manera a través de la cual ha comprendido".[50] "El discípulo es la oportunidad, para el maestro, de comprenderse a sí mismo y el maestro es la oportunidad, para el discípulo, de comprenderse a sí mismo. Al morir, el maestro no puede pretender nada respecto al alma del discípulo, al igual que el discípulo respecto a la del maestro... La mejor manera de entender a Sócrates consiste justamente en comprender que no le debemos nada; eso es lo que Sócrates prefiere, así como la belleza que hay en haber logrado alcanzar una preferencia".[51]

Aquí llegamos a una de las signficaciones posibles de la enigmática profesión de fe de Sócrates: "Tan sólo sé que no sé nada".[52] En efecto, bien puede significar: Sócrates no posee ningún saber transmisible, es incapaz de lograr que las ideas de su espíritu se transmitan a otro espíritu. Como dice el Sócrates del *Banquete* de Platón: "Qué feliz sería, Agatón, si el saber fuera algo que pudiera, escurriendo de lo que está más lleno, ir colmando lo que está más vacío".[53] En los *Recuerdos* de Jenofonte, Hipias le dice a Sócrates: en vez de preguntarse siempre acerca de la justicia, sería preferible decidir de una buena vez lo que es. A lo que Sócrates responde: "A falta de pala-

[49] Platón, *Teeteto,* 150 a.
[50] Kierkegaard, *Mi punto de vista, op. cit.*, Segunda parte, cap. I, §2, p. 52.

[51] Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía,* Editorial Trotta, Madrid, 1999 [1997], p. 40 y 72.
[52] Platón, *Apol.*, 21 d 5.
[53] Platón, *Banquete*, 175 d.

bras, hago ver lo que es la justicia a través de mis actos".[54] Es verdad que Sócrates es un apasionado de la palabra y del diálogo. Pero lo que quiere, con la misma pasión, es mostrar los límites del lenguaje. Como toda realidad auténtica, la justicia no se puede definir. Esto es precisamente lo que Sócrates trata de que su interlocutor comprenda para invitarlo a "vivir" la justicia. El cuestionamiento de los alcances del discurso conduce, de hecho, a un cuestionamiento del individuo que debe decidir si tomará o no la resolución de vivir de acuerdo a la conciencia y a la razón. Como dice un interlocutor de Sócrates: "Nos encierra en un circuito de discursos sin fin, hasta que nos vemos orillados a tener que dar razón de nosotros mismos, tanto respecto a la manera en que vivimos ahora como a la que rigió nuestra existencia pasada".[55] El individuo se ve de este modo cuestionado hasta los fundamentos mismos de su acción y toma conciencia del problema vivo que es él mismo para sí mismo. Por ello, todos los valores se ven subvertidos, así como el interés que se les prestaba: "No tengo la

[54] Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 10.
[55] Platón, *Laques*, 187 e.

menor preocupación, dice Sócrates en la *Apología de Sócrates* redactada por Platón, no tengo la menor preocupación acerca de las cosas que preocupan a la mayoría de la gente, asuntos financieros, administración de bienes, responsabilidades de estratega, éxitos oratorios en público, coaliciones, facciones políticas. Me he encaminado, no en esa vía... sino en aquélla gracias a la cual, a cada uno de vosotros en particular, podré beneficiar al tratar de persuadirlo de preocuparse menos de lo que tiene que de lo que es, para llegar a ser lo más excelente y razonable que se pueda".[56] En virtud de este llamado al ser del individuo, el procedimiento socrático es existencial. Por esta razón, tanto Kierkegaard como Nietzsche, cada uno a su manera, han intentado repetirlo. Este cuestionamiento del individuo, este "preocúpate de ti mismo"[57] que Sócrates reitera incansablemente, es el mismo que encontramos en este texto de Nietzsche en el que, al describir al hombre según Schopenhauer, lo muestra aislado en medio de la inconciencia de sus contemporáneos: "Tras cien máscaras diversas, jóvenes, adul-

[56] Platón, *Apol.*, 36 b.
[57] Platón, *Alcibíades*, 120 d 4; *Apol.* 36 c.

tos, ancianos, padres, ciudadanos, sacerdotes, funcionarios, comerciantes, desfilan y tan sólo consideran la comedia que todos representan, sin pensar en lo más mínimo en ellos mismos. A la pregunta: '¿Por qué viven?', responderían orgullosamente: '¡Para convertirnos en buenos ciudadanos, en sabios, en hombres de Estado!".[58] "Todas las instituciones humanas están destinadas a impedir que los hombres puedan sentir sus vidas, en virtud de la dispersión constante de sus pensamientos".[59] "La prisa es general porque todos quieren escapar de sí mismos".[60] Ya decía el Alcibíades del *Banquete*: "Sócrates me orilla a confesarme a mí mismo que, aun siendo deficiente en tantos puntos, insisto en no preocuparme de mí mismo y en ocuparme tan sólo de los asuntos de los atenienses".[61] Aquí se puede entrever el alcance político de esta subversión de los valores, de este cambio en las normas que rigen la vida. La preocupación por el destino individual no puede dejar de provocar un

[58] Nietzsche, *Considérations inactuelles*, III, trad. fr. De G. Bianquis, París, Aubier, 1966, p. 79.
[59] *Ibid.*, p. 79.
[60] *Ibid.*, p. 87.
[61] Platón, *Banquete*, 216 a.

conflicto con la Ciudad.[62] Éste será el sentido profundo del juicio y de la muerte de Sócrates. La ironía socrática se vuelve dramática cuando la vemos, gracias al testimonio de la *Apología de Sócrates*, ejercerse a costa de los acusadores del filósofo y provocar, de alguna manera, su condena a muerte.[63]

En esto reside precisamente "la seriedad de la existencia" de la que habla Kierkegaard.[64] Para él, el mérito de Sócrates consiste en haber sido un pensador sumido en la existencia y no un filósofo especulativo que olvida lo que es existir.[65] La categoría fundamental de la existencia para Kierkegaard es el Individuo, lo Único,[66] la soledad de la responsabilidad existencial. Para él, Sócrates fue su inventor.[67] Aquí nos encon-

[62] Hegel subraya con fuerza este punto, *Lecons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. 2, p. 333: "Ningún pueblo, y menos un pueblo libre, dueño de una libertad como la del pueblo ateniense, tiene el menor motivo para reconocer un tribunal de la conciencia moral."
[63] Esta voluntad de morir, en Sócrates, será un problema para Nietzsche, del que hablaremos más adelante.
[64] Cf. J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 350 sq.
[65] Acerca de este tema, cf. Kierkegaard, *Post-scriptum non scientifique*, trad. Paul Petit, París, 1941, p. 47 y sq., y cf. OC, t. X, p. 191.
[66] Cf. J. Wahl, *Op. cit.*, p. 270.
[67] Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, *op. cit.*, p. 82.

tramos con una de las razones profundas de la ironía socrática. El lenguaje directo es incapaz de comunicar la experiencia del hecho de existir, la conciencia auténtica del ser, la seriedad de lo vivido, la soledad de la decisión. Hablar consiste en verse condenado a la banalidad por partida doble.[68] Para empezar, no hay comunicación directa de la experiencia existencial: toda palabra es "banal". Y luego, la banalidad, bajo forma de ironía, puede permitir la comunicación indirecta.[69] Como dice Nietzsche: "Creo sentir que Sócrates era profundo (su ironía correspondía a la necesidad en la que se hallaba de adoptar un aire superficial para poder mantener su relación con los hombres)".[70] Para el pensador existencial, la banalidad y la superficialidad son, en efecto, una necesidad vital: se trata de no perder el contacto con los hombres, aun si éstos son inconscientes. Pero también se

[68] Acerca del tema de la banalidad, cf. L. Jerphagnon, *De la banalité*, París, 1965.

[69] Cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 281 sq. y particularmente, las observaciones acerca de las relaciones entre el incognito divino y el incognito del escritor, p. 285, n. I.

[70] Nietzsche, FP, abril-junio 1885, 34 [148], trad. NRF, t. XI, p. 198.

trata de artificios pedagógicos: los rodeos y los circuitos de la ironía, el impacto de la aporía, pueden propiciar el acceso a la seriedad de la conciencia existencial, sobre todo si se le une, como lo veremos más adelante, el poder de Eros. Sócrates no tiene ningún sistema que enseñar. Su filosofía es, en su totalidad, ejercicio espiritual, nueva manera de vivir, reflexión activa, conciencia viva.

Acaso conviene darle un significado aún más profundo a la fórmula socrática: "Tan sólo sé que no sé nada". Lo cual nos conduce a nuestro punto de partida. Sócrates dice que no es un sabio.[71] Su conciencia individual se manifiesta en este sentimiento de imperfección y de inacabamiento. Acerca de este punto, Kierkegaard puede ayudarnos a comprender toda la significación de la figura socrática. Kierkegaard afirma que tan sólo sabe una cosa: que no es cristiano. Está intimamente convencido de que no lo es, ya que ser cristiano consiste en tener una verdadera rela-

[71] Platón, *Apol.*, 23 b: "Oh, humanos, el que es más sabio (*sophotatos*) entre vosotros es el que sabe, como Sócrates, que en verdad no es más que un inútil en materia de sabiduría (*sophia*)."



ción personal y existencial con Cristo; en haberse apropiado plenamente de esta relación y haberla interiorizado a través de una decisión surgida de las profundidades del yo. Tomando en cuenta la extrema dificultad de esta interiorización, no hay cristianos. Sólo Cristo es cristiano. O, por lo menos, quien tiene conciencia de no ser cristiano es el mejor cristiano, en la medida en que reconoce que no es cristiano.[72] La conciencia de Kierkegaard, como cualquier conciencia existencial, se halla pues dividida. Tan sólo existe en la conciencia que tiene de no existir verdaderamente. Esta conciencia kierkegaardiana es la conciencia socrática: "Oh, Sócrates, tenías la maldita ventaja de poder, gracias a tu ignorancia, hacer patente el hecho de que los demás eran aún menos sabios que tú: ni siquiera sabían que eran ignorantes. Tu aventura es la mía. He padecido la exasperación hacia mi persona al mostrarme capaz de hacer patente que los demás son todavía menos cristianos que yo, yo que, sin embargo, llego a ser tan respetuoso

[72] Cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 387 y p. 409, n. I, acerca de la teología negativa.

del cristianismo, que veo y confieso que no soy cristiano".[73]

La conciencia socrática también se halla dividida y rota, no por la figura de Cristo, sino por la figura del Sabio, norma trascendente. Ya hemos visto que la justicia no se define sino que se vive. Ningún discurso mundano podrá llegar a expresar la profundidad de la decisión del hombre que decide ser justo. Pero, cualquier decisión humana es precaria y frágil. Al escoger ser justo en tal o cual acto, el hombre tiene el presentimiento de una existencia que podría ser justa, de manera plena. Sería la del Sabio. Sócrates tiene conciencia de que no es sabio. Es, no un *sophos*, sino un *philosophos*, no un sabio, sino alguien que desea la sabiduría, porque carece de ella.

Como lo dice de manera excelente P. Friedländer, "la ironía socrática expresa la tensión entre la ignorancia (es decir la imposibilidad de expresar con palabras lo que es la justicia) y la experiencia directa de lo desconocido, es decir de la existencia del hombre

[73] Kierkegaard, *L'Instant*, 10, trad. Tisseau, p. 176, y cf. OC., t. XIX, p. 300-301.

justo, cuya justicia alcanza el nivel divino".[74] Del mismo modo en que Kierkegaard sólo es cristiano por su conciencia de no serlo, Sócrates no es sabio más que por su conciencia de no serlo. De este sentimiento de privación nace un inmenso deseo. Por eso el filósofo Sócrates adoptará, para la conciencia occidental, los rasgos de Eros, el eterno vagabundo en pos de la verdadera Belleza.

II. Eros

Podría decirse que Sócrates es el primer individuo de la historia del pensamiento occidental. Como lo ha destacado W. Jaeger,[75] la literatura socrática, en particular las obras de Platón y de Jenofonte, cuando tratan de dibujar el retrato literario de Sócrates, se esmera en hacer patente su originalidad, su unicidad. Esta necesidad surge seguramente de la experiencia extraordinaria que representa el encuentro con una personalidad incomparable. En esto reside, como lo

[74] P. Friedländer, *Plato*, vol. I, New York, 1958, p. 153.
[75] Werner Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 [1957], p. 394.

ha observado Kierkegaard,[76] el sentido profundo de las expresiones *atopos, atopia, atopotatos*, que son muy frecuentes en los diálogos de Platón[77] para describir el carácter de Sócrates, como, por ejemplo, en el *Teeteto* (149 a): "Se dice que soy *atopotatos* y que tan sólo produzco *aporia*". La palabra significa etimológicamente "fuera de lugar", es decir extraño, extravagante, absurdo, no clasificable, desconcertante. En su elogio de Sócrates, en el *Banquete*, Alcibiades subraya repetidamente esta particularidad. Normalmente, nos dice, existen clases de hombres, tipos ideales a los que corresponden los individuos; por ejemplo, existe el tipo "gran general noble y valiente", cuyos representantes son, en la antigüedad homérica, Aquiles y, entre los contemporáneos, el jefe espartano Brasidio; existe el tipo "hombre de Estado elocuente y avezado", cuyos representantes son, en la antigüedad homérica, el griego Néstor, el troyano Antenor y, entre los contemporáneos, Pericles. Pero Sócrates no cabe en ninguna clase. No se lo puede comparar a ningún hombre, concluye Alcibíades, sino tan sólo

[76] Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, *op. cit.*, p. 82.
[77] Platón, *Banquete*, 215 a; *Fedro*, 229-230; *Alcibíades*, 106 a.

a los silenos y a los sátiros.[78] Sí, Sócrates es el Individuo, el Único; ese Individuo, tan caro a Kierkegaard, que éste hubiera querido que el epitafio de su tumba rezara: "Él fue el Individuo".[79]

Y, sin embargo, a pesar de este carácter incomparable, vamos a ver cómo Sócrates adopta los rasgos míticos de Eros.[80] Aunque es cierto que se tratará de un Eros concebido como una proyección de la figura de Sócrates.

Íntimamente ligada a la ironía del diálogo, hay en Sócrates una ironía del amor que provoca inversiones de situación del todo análogas a las de la ironía del discurso. Acotemos de inmediato que el amor del que aquí se trata es el amor homosexual, precisamente porque es un amor educador. En la Grecia de los tiempos de Sócrates, el amor masculino es un recuerdo y una supervivencia de la educación guerrera arcaica,

[78] Platón, *Banquete*, 221 c-d.
[79] Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, *op. cit.*, p. 82.
[80] Acerca de este tema: Sócrates y Eros, cf. J. Hillman, "On Psychological Creativity", en *Eranos*, t. 35, 1996, p. 370-398, en particular acerca del aspecto demónico del Eros socrático. Nuestras pesquisas, me parece, se completan mutuamente.

educación
guerra
amor

que inculcaba a los jóvenes nobles las virtudes aristocráticas, en el marco de una amistad viril, bajo la tutela de un mayor. La relación maestro-discípulo es concebida, en la época sofística, bajo el modelo de esta relación arcaica y se expresa a menudo a través de una terminología erótica. La parte de la retórica y de la ficción literaria que son frecuentes en esta manera de hablar nunca deben ser olvidados.[81]

La ironía amorosa de Sócrates consiste por supuesto en fingir estar enamorado, hasta que el interlocutor que sus avances persiguen, gracias a la inversión de la ironía, a su vez se enamora. Esto es lo que refiere Alcibíades en su elogio de Sócrates. Engañado por las numerosas declaraciones que Sócrates le ha dirigido, Alcibíades, tomándoselas en serio, invita una noche a Sócrates para seducirlo. Se acuesta a su lado, lo abraza. Sin embargo, Sócrates no se inmuta ni se deja seducir. Desde entonces, dice Alcibiades, yo soy quien se ha visto reducido a la esclavitud y me siento como un hombre que ha sido picado por una víbo-

[81] Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1971, (6a ed.), cap. III, De la pederastía como educación.

ra.[82] "Porque mi corazón, o mi alma, o como quiera que se les llame, han sido víctimas del colmillo, de la mordida de los discursos filosóficos. Cuando lo escucho, mi corazón late más aprisa que el de las corifeas en su desenfreno y sus palabras me arrancan lágrimas... No soy el único al que ha tratado de esta manera. Lo mismo ha hecho con Cármides, Eutidemo y otros muchos más a los que engaña haciéndose el enamorado, siendo que su papel es más bien el del amado que el del amante".[83] No puede haber mejor comentario a este texto que el de Kierkegaard: "Acaso deberíamos, en este sentido, llamarlo un seductor: fascinaba a la juventud y despertaba en ella expectativas que no satisfacía. Los engañaba a todos, del mismo modo que a Alcibíades. Atraía a los jóvenes, pero cuando se volvían hacia él, cuando querían encontrar a su lado el reposo, él ya se había marchado, el encanto ya se había disuelto y, entonces, padecían los profundos dolores del amor no correspondido, sentían que habían sido engañados, que no era Sócrates quien los amaba, sino que ellos eran quienes amaban a Sócrates".[84]

[82] *Banquete*, 217-218.
[83] *Banquete*, 215 e, 218 a, 222 b.

El amor irónico de Sócrates consiste pues en fingir estar enamorado. En la ironía dialéctica, al formular sus preguntas, Sócrates fingía desear que su interlocutor le comunicara su saber o su sabiduría. Pero, de hecho, el interlocutor descubría en este juego de preguntas y de respuestas que no era capaz de remediar la ignorancia de Sócrates, ya que no tenía ni saber ni sabiduría que darle a Sócrates. Se hacía manifiesto entonces que lo que el interlocutor deseaba era entrar a la escuela de Sócrates, a la escuela de la conciencia del no-saber. Con la ironía amorosa, Sócrates finge, a través de sus declaraciones amorosas, desear que aquel a quien finge amar le entregue, ya no su saber, sino su belleza corporal. Situación comprensible: Sócrates no es bello y el joven sí lo es. Pero, en esta situación, el amado, o supuesto amado, descubre, gracias a la actitud de Sócrates, que es incapaz de satisfacer el amor de Sócrates, puesto que no hay en él verdadera belleza. Al descubrir entonces lo que

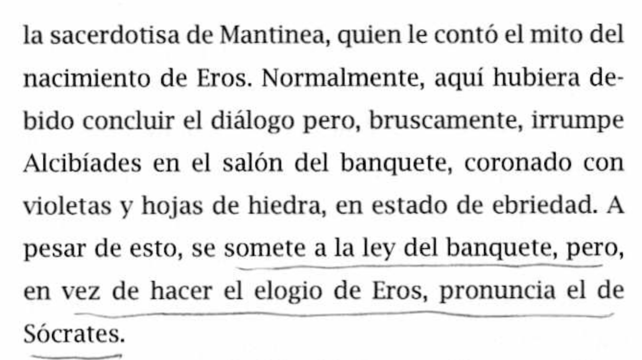
[84] Citado por J. Wahl, *op. cit.*, p. 60 = Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía, op. cit.*, p. 226.

le falta, se enamora de Sócrates, pero no de la belleza, ya que Sócrates no es bello, sino del amor que es, según la definición que formula Sócrates en el *Banquete*,[85] el deseo de la Belleza de la cual carecemos. De esta manera, estar enamorado de Sócrates, es estar enamorado del amor.

Tal es precisamente el sentido del *Banquete* de Platón.[86] El diálogo está construido con el fin de tener que adivinar la identidad entre la figura de Eros y la de Sócrates. Platón imagina que, según la costumbre, todos los comensales, yendo de izquierda a derecha, van a pronunciar cada uno un elogio de Eros. Eso hacen sucesivamente Fedro y Pausanias, luego el médico Erixímaco, el poeta cómico Aristófanes y el poeta trágico Agatón. Pero Sócrates, cuando llega su turno, no pronuncia directamente el elogio del Amor (lo cual sería contrario a su método) sino que refiere la conversación que sostuvo años atrás con Diotima,

[85] *Banquete*, 200-201.

[86] Acerca de este tema, cf. antes que nada, L. Robin, en su *Introduction à Platon, Le Banquet*, París, Les Belles Lettres, 1951, p. CI-CIX y en su obra, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933, p. 195; P. Friedländer, *Plato*, vol. I, cap. II, *Demon and Eros*.



la sacerdotisa de Mantinea, quien le contó el mito del nacimiento de Eros. Normalmente, aquí hubiera debido concluir el diálogo pero, bruscamente, irrumpe Alcibíades en el salón del banquete, coronado con violetas y hojas de hiedra, en estado de ebriedad. A pesar de esto, se somete a la ley del banquete, pero, en vez de hacer el elogio de Eros, pronuncia el de Sócrates.

En este punto, la identidad entre Sócrates y Eros no sólo está marcada por el hecho de que el elogio de Sócrates se sitúa justo después y en la línea de los elogios de Eros ya pronunciados, sino también por el hecho de que los rasgos que tienen en común el retrato de Eros según Diotima y el retrato de Sócrates pronunciado por Alcibíades son muchos y significativos.

El día que nació Afrodita, cuenta Diotima, los dioses celebraron un banquete. Al término de la comida, Penia, es decir "Pobreza", "Privación", llegó a pedir limosna. Vio entonces a Poros, es decir "Medio", "Conveniencia", "Riqueza", embriagado por el néctar y dormido en el jardín de Zeus. Para buscarle un remedio a su miseria, Penia decide tener un hijo de Poros.

Se acostó al lado de Poros y de este modo engendró al Amor.

Esta genealogía de Eros le va a permitir a Diotima elaborar su retrato, de modo tan sutil que esta descripción podrá ser interpretada a distintos niveles. Primero que nada, de acuerdo a la letra del mito, reconocemos en Eros rasgos de su padre y rasgos de su madre: del lado paterno, le viene su espíritu inventivo y astuto, su *euporia*; del lado materno, le viene su estado de pobreza y de mendicidad, su *aporia*. Cierta concepción del Amor se deja ver a través de esta descripción. Mientras que los demás comensales han descrito a Eros de manera idealizada, Sócrates refiere la conversación que sostuvo con Diotima para restaurar una visión más realista del Amor. El Amor no es bello, como lo hubiera deseado el poeta trágico Agatón. Sin ello ya no sería el Amor. Porque Eros esencialmente es deseo y no se puede desear más que lo que no se tiene. Eros no puede ser bello: hijo de Penia, está privado de la belleza; pero, al ser hijo de Poros, sabe cómo remediar esta privación. Agatón ha confundido al Amor con su objeto, es decir con el ser amado. Pero, para Sócrates, el Amor es amante.

No se trata pues de un dios, como lo piensa la mayoría de la gente, sino tan sólo de un *daimon*, de un ser intermediario entre lo divino y lo humano.

Por este motivo, la descripción de Eros por Diotima es un tanto cómica. Se puede reconocer en ella el tipo de vida agotadora a la que condena el Amor. Es el famoso tema: "Militat omnis amans". El enamorado monta guardia ante la puerta de la amada, pasa la noche a la intemperie. Es un mendigo y un soldado. Pero también es pródigo en invenciones, brujo, mago, hábil conversador, porque el Amor aviva el ingenio. Para él, decepción y esperanza, necesidad y saciedad, se suceden sin interrupción en razón de los éxitos y de los fracasos de su amor. Es Eros el golfo, el descarado, necio, hablador, salvaje, ese verdadero monstruo, cuyas fechorías serán uno de los temas predilectos de la poesía griega, hasta el periodo bizantino.[87]

[87] Cf. acerca de la genealogía de Eros, M. Detienne y J. P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: La Métis des Grecs*, París, 1974, p. 140. Acerca del tema "Militat omnis amans", cf. A. Spies, *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildsprache der antiken Erotik*, Tübingen, 1930. Acerca de Eros el golfo, cf. *Anthologia Palatina*, libro V, epigramas 176-180.

Pero en esta figura del Eros cazador, Platón, con sorprendente maestría, dibuja los rasgos de Sócrates, es decir del "filósofo". Eros, nos dice Diotima, lejos de ser delicado y bello, como lo piensa Agatón, siempre es pobre, rudo, sucio y descalzo. El Sócrates cuyo elogio pronuncia Alcibiades también anda descalzo, cubierto por un abrigo burdo que apenas si lo protege del frío del invierno.[88] Y nos enteramos, en el contexto del diálogo, que, excepcionalmente, Sócrates se ha bañado para acudir al banquete.[89] Los poetas cómicos se mofarán de sus pies descalzos y de su viejo abrigo.[90] Esta figura de Sócrates como un Eros mendicante, se convertirá en la del filósofo cínico, la de Diógenes, vagabundo sin fuego ni lugar, con su abrigo y su morral, ese "Sócrates furioso", como parece que se definía a sí mismo.[91] Tal y como lo ha observado P. Friedländer,[92] este Eros descalzo evoca también al hombre primitivo, tal y como lo describen el *Protágoras* (321 c 5) y la *República* (272 a 5). Nos vemos así de regreso a la figura de Sileno, es decir a la del ser puramente natural, a la fuerza primitiva, anterior a la cultura y la civilización. No resulta indiferente que esta componente forme parte del complejo retrato de Sócrates-Eros. Ya que corresponde con claridad a esta inversión de los valores que provoca la conciencia socrática. Para quien se preocupa por su alma, lo esencial no se ubica en las apariencias, en el atuendo o en la comodidad, sino en la libertad.

Sin embargo, Diotima también nos dice que Eros tiene rasgos de su padre: "Les tiende trampas a las almas nobles, ya que es atrevido, descarado, paciente. Es un cazador peligroso, urde artimañas constantemente, tratando siempre de ser hábil,[93] lleno de

[88] *Banquete*, 203 c-d y 220 b. Acerca del tema Sócrates-Eros, cf. V. Jankélevitch, *La ironía, op. cit.*, p. 101-104, y Th. Gould, *Platonic Love*, Londres, 1963, p. 57.

[89] *Banquete*, 174 a.

[90] Cf. los textos citados por Diógenes Laercio, *Vies des philosophes*, II, 27-28.

[91] Acerca del modo de vida de Diógenes el Cínico, cf. Diógenes Laercio, *Vies des philosophes*, VI, 20 sq. El texto que contiene la definición de Diógenes como un "Sócrates furioso" (VI, 54) es dudoso críticamente, pero no deja de tener su verdad psicológica.

[92] P. Friedländer, *Plato*, vol. I, p. 368, n. 6.

[93] Los términos empleados en griego son voluntariamente ambiguos: Eros se muestra deseoso de *phronesis*, es decir de sabiduría, lleno de recursos (*porimos*) y "filosofando" a lo largo de toda su vida.

recursos (*porimos*), meditando sin cesar alguna estratagema, brujo terrible, mago y sofista".[94] Parece que estuviéramos escuchando al Estrepsiades de las *Nubes* de Aristófanes, cuando describe lo que espera llegar a ser gracias a la educación socrática: "Atrevido, fino conversador, descarado, desvergonzado... con respuesta a todo, un verdadero zorro".[95] En su elogio de Sócrates, Alcibíades lo trata de Sileno desvergonzado,[96] y, antes de él, Agatón también ha gratificado a Sócrates con el epíteto de *hybristes*.[97] Para Alcibíades, Sócrates es un mago,[98] un gran orador, hábil para atraer la atención de los jóvenes efebos.[99] En cuanto a la fuerza física de Eros, la volvemos a encontrar en el retrato del Sócrates militar que pormenoriza Alcibíades: es resistente al frío, al hambre, al miedo, además de ser capaz de soportar tanto copiosas cantidades de vino como prolongadas sesiones de medi-

[94] *Banquete*, 203 d.
[95] Aristófanes, *Nubes*, 445 sq.
[96] *Banquete*, 221 e.
[97] *Banquete*, 175 e.
[98] *Banquete*, 215 c; *Ménon*, 80 a 3; *Cármides*, 155 e; *Fedón*, 77 e.
[99] *Banquete*, 218, a-b.

tación.[100] En ocasión de la retirada de Delión, refiere Alcibíades, Sócrates caminaba con la misma soltura que lo caracterizaba cuando se paseaba por las calles de Atenas, con ese donaire que describe Aristófanes, al pintarlo "pavoneándose, mirando de reojo, a pesar de lo incómodo que es andar descalzo, sin dejar de mantener la frente austera en alto".[101]

He aquí pues una semblanza de Sócrates-Eros que no resulta muy halagadora. Por supuesto, estamos en plena ironía platónica, si no es que socrática. Pero, no por ello esta figura deja de tener una profunda significación psicológica.

Eros es un *daimon*, nos dice Diotima, es decir un intermediario entre los dioses y los hombres. Pero la condición de intermediario puede ser muy incómoda. El demonio Eros, que nos describe Diotima, es indefinible e inclasificable, como Sócrates, el *atopos*. No es ni hombre ni dios, ni bello ni feo, ni sabio ni insensato, ni bueno ni malo.[102] Pero es deseo, porque,

[100] *Banquete*, 220, a-d.
[101] *Banquete*, 221 b y Aristófanes, *Nubes*, 362.
[102] *Banquete*, 203-204. Acerca del alcance de estas negaciones simultáneas, cf. H.-J. Krämer, *Platonismus und*

como Sócrates, tiene conciencia de no ser bello y de no ser sabio. Por eso es *filó-sofo*, enamorado de la sabiduría, es decir deseoso de alcanzar un nivel de ser que sería el de la perfección divina. En la descripción que de él hace Diotima, Eros es por lo tanto deseo de su propia perfección, de su verdadero yo. Sufre por verse privado de la plenitud del ser y aspira a alcanzarla. De este modo, cuando los demás hombres aman a Sócrates-Eros, cuando aman al Amor, revelado por Sócrates, lo que aman en Sócrates es esta aspiración, este amor de Sócrates por la Belleza y la perfección del ser. Encuentran pues en Sócrates el camino hacia su propia perfección.

Como Sócrates, Eros no es más que un llamado, una posibilidad que se abre, pero no es la Sabiduría ni la Belleza en sí. Es verdad que los silenos de los que habla Alcibiades, cuando se abren, están llenos de estatuas de los dioses.[103] Pero los silenos mismos no son esas estatuas. Tan sólo se abren para permitir que éstas puedan ser alcanzadas. Poros, el padre de

hellenistische Philosophie, Berlín, 1971, pp. 174-175 y 229-230.

[103] *Banquete*, 215 b.

Eros, significa etimológicamente "paso", "acceso", "salida". Sócrates no es más que un sileno que se abre sobre algo que está más allá de él. Así es el filósofo: un llamado a la existencia. Sócrates le dice irónicamente al bello Alcibíades: "Si me amas, es porque has debido percibir en mí una belleza extraordinaria que no se parece en nada a la gracia de las formas que están en ti. Pero, examina las cosas con más cuidado para evitar equivocarte acerca de mí y de mi nimiedad real".[104] De esta manera, Sócrates le aconseja a Alcibíades que se prevenga; al amar a Sócrates, tan sólo ama a Eros, hijo de Penia y de Poros, que no de Afrodita. Pero si lo ama, es porque presiente que Sócrates le abre un camino hacia una belleza extraordinaria que trasciende a todas las bellezas terrestres. Las virtudes de Sócrates, esas estatuas de dioses escondidas en el Sileno irónico, esas virtudes de Sócrates que Alcibíades admira[105] no son más que un reflejo, un esbozo de la Sabiduría perfecta que Sócrates desea y que Alcibíades desea a través de Sócrates.

[104] *Banquete*, 218 e.

[105] Alcibíades enumera sucesivamente la templanza y la fuerza, *Banquete*, 217-221.

Volvemos a encontrar pues, de esta manera, en el *eros* socrático, la misma estructura fundamental que en la ironía socrática, una conciencia desdoblada que siente apasionadamente que no es lo que debería ser. El Amor nace de este sentimiento de separación y de privación.

Siempre contará como uno de los grandes méritos de Platón el hecho de haber sabido introducir, al inventar el mito de Sócrates-Eros, la dimensión del Amor, del deseo y de lo irracional en la vida filosófica. Antes que nada, está la experiencia misma del diálogo, tan típicamente socrática, esa voluntad de aclarar conjuntamente un problema que apasiona a ambos interlocutores. Aparte del movimiento dialéctico del *logos*, este camino recorrido conjuntamente por Sócrates y su interlocutor, esta voluntad compartida de ponerse de acuerdo, ya son amor, y la filosofía reside mucho más en este ejercicio espiritual que en la construcción de un sistema. Es más, la tarea del diálogo consiste esencialmente en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad de que el lenguaje pueda comunicar la experiencia moral y existencial. Pero el diálogo mismo, en cuanto acontecimiento, en

cuanto actividad espiritual, ya ha sido una experiencia moral y existencial. Y es que la filosofía socrática no es elaboración solitaria de un sistema, sino despertar de conciencia, acceso a un nivel de ser que no pueden realizarse más que en una relación de persona a persona. También Eros, como Sócrates el irónico, no enseña nada, porque es ignorante: no ofrece sabiduría, pero ofrece otredad. También él es mayéutico. Ayuda a que las almas se engendren a sí mismas.

Es conmovedor el hecho de encontrar a lo largo de la historia el recuerdo del Eros socrático;[106] por ejemplo, en la Alejandría del siglo III de nuestra era, el cristiano Gregorio el Taumaturgo elogiará a su maestro Orígenes de la siguiente manera: "Como una llamarada lanzada hacia nuestras almas, así se iluminaba y se incendiaba en nosotros el amor por el

[106] Por ejemplo, Kierkegaard, citado por J. Wahl, *op. cit.*, p. 100, n. I (*Discours chrétiens*, VII, OC, t. XV, p. 226): "Cuando me encontraba con Sócrates en mis lecturas, mi corazón latía como el del joven que discurría con él. El pensamiento de Sócrates entusiasmaba mi juventud y colmaba mi alma." Ver también a Goethe, citado más abajo, n. 3, p. 57.

Logos, y el amor por este hombre, amigo e intérprete del Logos, este hombre, dice más lejos, que sabía, como Sócrates, domarnos como caballos salvajes gracias a su elénctica".[107] Y, como lo ha mostrado E. Bertram[108] en páginas memorables, esta tradición del Eros socrático, esta tradición del demonismo educador, es la que volvemos a encontrar en Nietzsche. Tres fórmulas, según E. Bertram, expresan perfectamente esta dimensión erótica de la pedagogía; la del mismo Nietzsche: "Sólo del amor nacen las visiones más profundas", la de Goethe: "Sólo se aprende lo que se ama", y la de Hölderlin: "Con amor, el mortal da lo mejor de sí mismo", tres fórmulas que muestran que sólo a través del amor recíproco se accede a la verdadera conciencia.[109]

Se podría decir, retomando el vocabulario de Goethe, que lo "demónico" es esta dimensión del amor,

[107] Gregorio el Taumaturgo, *Remerciements à Origène (Prosphonetikos)*, VI, 83 y VII, 97, todo el capítulo VI está consagrado a este tema.

[108] E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 393 sq. P. Friedländer (*Plato*, t. I, p. 50) también cita estas páginas.

[109] Nietzsche, *Einleitung in das Studium der classischen Philologie*, en *Nietzsches Werke*, Bd. XVII, *Philologica*, Leipzig (Kröner), 1910, p. 333; *Conversations de Goethe*

del deseo, pero también de lo irracional. Platón había encontrado esta dimensión en el mismo Sócrates. Sabemos que el *daimon* de Sócrates era esta inspiración que se le imponía de vez en cuando de una manera totalmente irracional, como un signo negativo que le prohibía llevar a cabo tal o cual acción. Se trataba, por así decirlo, de su "carácter" propio, de su verdadero yo. Por cierto, es probable que este elemento irracional de la conciencia socrática no sea ajeno a la ironía socrática. Cuando Sócrates afirmaba que no sabía nada, es posible que, en los hechos, se estuviera poniendo en manos de su propio *daimon* y que confiara del mismo modo en el *daimon* de sus interlocutores. Sea como fuere, y J. Hillman ha insistido en este punto en 1966, resulta muy probable que el hecho de que Platón haya encontrado en Sócrates a un hombre demónico sea la razón gracias a la cual pudo otorgarle a Sócrates la figura del gran *daimon* Eros.[110]

avec Eckermann, París, (NRF), 1988, p. 152: Hölderlin, *La Mort d'Empédocle*, Primera versión, Acto II, Escena 4. Citados por E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 394.

[110] J. Hillman, *On Psychological Creativity*, en *Eranos* 35-1966, p. 380.

¿Cómo describir esta dimensión de lo demónico? Nuestro mejor guía en esta materia sólo puede ser Goethe quien, a lo largo de toda su vida, vivió fascinado e inquietado por el misterio de lo "demónico". Es muy probable que las *Sokratische Denkwürdigkeiten* de Hamann[111] hayan propiciado su primer encuentro con lo demónico, en la persona del *daimon* del propio Sócrates, ese Sócrates que fascinaba tanto a Goethe que, en una carta a Herder de 1772, podemos leer esta exclamación extraordinaria: "¡Ser Alcibíades un día y una noche, y luego morir!"[112]

Lo demónico en Goethe reviste todos los rasgos ambivalentes y ambiguos del Eros socrático. En el libro veinte de *Poesía y verdad*, nos dice que se trata de una fuerza que no es ni divina ni humana, ni diabólica ni angelical, que separa y une a todos los seres. Como el *Eros* del Banquete, no se la puede definir

[111] J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, p. 149 sq. Acerca de la influencia de esta obra en Goethe, cf. A. Raabe, *Der Erlebnis das Dämonischen in Goethes Denken und Schaffen*, Berlín, 1942, p. 30

[112] «*Wär'ich einen Tag und eine Nacht Alzibiades und dann wollt'ich sterben.*» Carta a Herder de julio de 1772. Sobre este tema: cf. A. Raabe, *Das Erlebnis des Dämonischen...*, p. 26-31.

más que a través de negaciones simultáneas y opuestas. Pero se trata de una fuerza que otorga a quien la posee un poder increíble sobre los seres y las cosas. Lo demónico representa en el universo la dimensión de lo irracional, de lo inexplicable, por ser una suerte de magia natural. Este elemento irracional es la fuerza motriz indispensable para cualquier realización, es la dinámica ciega, pero inexorable, que hay que saber utilizar, pero de la que es imposible sustraerse. Acerca del *daimon* del individuo, Goethe ha dicho en los *Urworte*: "Así has de ser, no puedes huir de ti mismo... y ningún tiempo ni ningún poder pueden fragmentar el signo de la forma que al vivir se desarrolla".[113] En Goethe, los seres que más representan este elemento demónico aparecen con rasgos del *Eros* del *Banquete*. Como lo ha mostrado muy claramente A. Raabe, esto es particularmente cierto acerca de Mignon.[114] Como Eros, Mignon es indigente y aspira

[113] «*So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen... und keine Zei und keine Macht zerstückelt Geprägte Form die lebend entwickelt.*» [trad. Ch. du Bos, en Ch. du Bos, *Goethe*, París, 1949, p. 38 (ver igualmente p. 28 y ss.)].

[114] A. Raabe, *Das Erlebnis des Dämonischen...*, p.142. La aspiración de Mignon, cf. Goethe, *Wilhelm Meisters*

a la pureza y a la belleza. Su ropa es pobre y burda, mientras que sus dotes musicales revelan su riqueza interior. Como Eros, duerme a la intemperie o en la entrada de la casa de Wilhelm Meister. Y, como Eros, es la proyección, la encarnación de la nostalgia que Wilhelm padece por una vida superior. La Otilia de las *Afinidades electivas* también es un ser demónico. Es presentada como una fuerza de la naturaleza, poderosa, extraña, fascinadora. Su relación profunda

Lehrjahre, VIII, 2: «*So lasst mich scheinen, bis ich werde/ Zieht mir das weisse Kleid nicht aus/Ich eile von der schönen Erde/Hinab in jenes feste Haus/Dort ruh'ich, eine kleine Stille/Dann öffnet sich der frische Blick/Ich lasse dann die reine Hülle/Den Gürtel und den Kranz zurück/ Und jene himmlischen Gestalten/Sie fragen nicht nach Mann und Weib/Und keine Kleider, keine Falten/Umgeben den verklärten Leib.*» Cf. M. Delcourt, *Utrumque-Neutrum*, en *Mélanges H.-Ch. Puech*, París, 1974, p. 122 : «Niña robada, desdichada, vestida de muchacho, y aborreciendo su sexo. Mignon aparece como un *zwitterhaftes Wesen.* Reconciliada finalmente con ella misma, representa en una fiesta infantil el papel de un ángel y canta un *lied* que anuncia su muerte próxima: *Ich eile von der schönen Erde*... "Yo parto presurosa de la bella Tierra, hacia esta sólida morada, y las formas celestes que la habitan —sin preguntarse si se es hombre o mujer, y ninguna vestimenta, ningún velo, envuelve el cuerpo transfigurado." » Sobre la figura de Mignon, cf. W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, Francfort sur le Main, 1957, p. 172 y la bibliografía citada en las notas, p. 459.

con Eros es señalada de modo más discreto que en el caso de Mignon, pero resulta igualmente real. También habría que evocar la figura hermafrodita de Homúnculo, que, en el acto segundo del Segundo Fausto, se relaciona tan claramente con Eros.[115]

Elemento ambiguo, ambivalente, indeciso, lo demónico no es ni bueno ni malo. Tan sólo la decisión moral del hombre le dará su valor definitivo. Pero este elemento, irracional e inexplicable, es inseparable de la existencia. El encuentro con lo demónico y el juego peligroso con Eros son ineludibles.

III. Dioniso

Nos toca ahora regresar a ese extraño odio amoroso de Nietzsche hacia Sócrates. Es verdad que, acerca de este tópico, E. Bertram ha dicho lo esencial,[116] pero acaso

[115] Acerca de la figura de Otilia y lo demónico, cf. W. Emrich, *Die Symbolik*..., p. 214 (en relación con la noción de *Ungeheures*). Acerca del hermafroditismo, cf. W. Emrich, *Die Symbolik*..., p. 171-176.

[116] E. Bertram, *Nietzsche*, cap. 20 sobre Sócrates. Sin que éste sea el lugar para entablar una larga discusión, me pare-

es posible comprender mejor la compleja actitud de Nietzsche si se consideran ciertos elementos poco comentados de la figura de Sócrates en el *Banquete*.

Nietzsche conocía muy bien la insólita seducción que ejercía Sócrates, "ese encantador de ratas, decía, ese ateniense malicioso y enamoradizo que ponía a temblar y a lloriquear a los jóvenes más seguros de sí mismos".[117] Trataba de demostrar el mecanismo de esta seducción: "He dado a entender lo que hacía que Sócrates fuese repulsivo; por eso, es todavía más necesario explicar que haya podido resultar fascinante".[118] Propone pues varias explicaciones. Con su dialéctica, Sócrates ha halagado el gusto por el combate de los griegos, ha sido erótico, ha entendido el papel histórico que podía desempeñar al aportar el remedio de la racionalidad en plena decadencia de los instintos. A decir verdad, ninguna de estas explicaciones resulta fascinante. Pero Nietzsche propone otra

ce que la posición de Bertram acerca de las relaciones de Nietzsche con Sócrates no ha sido superada por los trabajos más recientes sobre este tema.

[117] Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Biblioteca Literaria, Ediciones Akal, Madrid, 2001 [1988], §340, p. 249.

[118] Friedrich Nietzsche, "El problema de Sócrates" en *op.cit.*, §8, p. 47.

más profunda. La seducción ejercida por Sócrates sobre toda la posteridad provendría de su actitud frente a la muerte, y más específicamente aun, del carácter casi voluntario de su muerte. Desde su primer trabajo, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche reúne en una imagen grandiosa las últimas páginas del *Fedón* y del *Banquete*:[119] "El mismo Sócrates es quien, con toda lucidez, sin el temblor natural que se apodera del hombre ante la muerte, parece haber logrado ser condenado a muerte en vez de serlo al exilio: se encaminó hacia ella con la calma que le presta Platón cuando, último entre los comensales, deja el banquete al despuntar el alba, para comenzar un nuevo día, mientras que tras de sí, sobre las bancas y sobre el suelo, los comensales dormidos se quedan soñando con Sócrates, el verdadero Erótico. El Sócrates que muere se convirtió en el nuevo ideal, nunca antes conocido, de la juventud elitista".

Nietzsche ha presentido y entrevisto en el final del *Banquete* de Platón un símbolo de la muerte de Só-

[119] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2004 [1973], pp.120-130.

crates. Es cierto que las palabras de Platón son muy simples:[120] "Tan sólo Agatón, Aristófanes y Sócrates seguían despiertos y bebían de un copón que se pasaban de izquierda a derecha. Así pues, Sócrates conversaba con ellos... los iba obligando progresivamente a reconocer que le corresponde al mismo hombre ser capaz de escribir comedia y tragedia... Aristófanes fue el primero en quedarse dormido y, luego, Agatón, cuando ya clareaba el día. Sócrates... se levantó y se marchó. Se dirigió hacia el Liceo y, tras unas cuantas abluciones, pasó el resto del día como lo hubiera hecho en cualquier otra ocasión".[121] Al leer esta página, los poetas son sensibles ante su ambiguo simbolismo. Ya es la figura de Sócrates ante la muerte lo que C. F. Meyer percibe en este amanecer al que sólo el filósofo llega despierto:

[120] Acerca de este texto, así como acerca del discurso de Alcibiades en el *Banquete*, y, de un modo más general, acerca de los diálogos de Platón, hay que consultar el libro admirable *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Lezione della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2), 1984.

[121] *Banquete*, 223 c.

Mientras que sus amigos bebían con Sócrates
Y que ya las cabezas se inclinaban sobre los cojines
Entró un joven, lo recuerdo,
Acompañado por dos esbeltas flautistas.
Libamos las últimas gotas de los cálices.
Agotados por los diálogos, los labios se callan.
Alrededor de las coronas marchitas vaga un canto...
¡Silencio! ¡Las flautas entonan la canción de cuna
de la muerte![122]

Por el contrario, la figura de Sócrates enamorado de la vida es la que aparece aquí a los ojos de Hölderlin:[123]

Pero a cada quien su medida
Pesada es la carga del dolor
Pero más aun pesa la felicidad
Hubo un sabio sin embargo
Que supo mantenerse lúcido en el banquete
Desde el mediodía hasta el corazón de la noche
Y hasta los primeros destellos del alba.

[122] C. F. Meyer, Gedichte, IV, *Reise, Das Endes des Festes.*

[123] F. Hölderlin, *Der Rhein.*

Y no otro es el enigma que Sócrates le plantea a Nietzsche. ¿Por qué Sócrates, enamorado de la vida, parece, en su voluntad de muerte, odiar la existencia?

Porque Nietzsche conoce y ama al Sócrates enamorado de la vida: "Si todo va bien, escribe en *El caminante y su sombra,*[124] llegará el tiempo en el que se preferirá, para perfeccionarse en moral o en raciocinio, acudir a los *Recuerdos* de Sócrates ('el libro más atractivo de la literatura griega', dicen los inéditos de julio de 1879) en lugar de la Biblia, y en el que se les pedirá a Montaigne y a Horacio ser guías en la vía que conduce a la comprensión del sabio y del mediador más simple y más imperecedero de todos, Sócrates. Los más diversos modos de vida filósofica siempre terminan conduciéndonos a él… Y la ventaja que tiene Sócrates sobre el fundador del cristianismo reside en la sonrisa que matiza su gravedad y en esa sabiduría llena de travesura que le otorga al hombre el mejor de los estados de alma". Esta sabiduría llena de travesura es la de Sócrates que aparece bailando

[124] Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra, op. cit.*, §86, p. 81-2.

en el *Banquete* de Jenofonte,[125] es la de ese Sócrates bromista e irónico que ponen en escena los *Diálogos* de Platón, es ese filósofo de la vida del que habla Hölderlin en su poema *Sócrates y Alcibíades*:

¿Por qué, divino Sócrates, alabar tanto
a este joven? ¿No conoces nada superior?
¿Por qué lo contemplas con amor
como se contempla a los dioses?
—El pensamiento más vivo ama la vida más viva
Sólo tras haber atravesado el mundo con la mirada
Se puede comprender la nobleza de la juventud
Y los sabios, a menudo, terminan por prendarse
De la Belleza.

En *Schopenhauer como educador,*[126] esta figura del Sócrates enamorado de lo más vivo llegará para recubrir a la de Schopenhauer. Al hablar de la alegría del sabio, recurre a los versos de Hölderlin para descri-

[125] Jenofonte, *Banquete*, II, 16.
[126] Nietzsche, *Considérations inactuelles. Schopenhauer comme éducateur*, 2, trad. G. Bianquis, París, Aubier, 1966, p. 37.

birlo en estas líneas extraordinarias: "Nada más alegre ni mejor le puede ser otorgado al hombre que el hecho de poder acercarse a uno de estos vencedores que, por haberse entregado a *los pensamientos más profundos, aman aun más la realidad más viva y que, cuando ya está cerca el término de sus vidas, tienen la sabiduría suficiente para interesarse sobre todo por lo bello...* Se mueven y viven verdaderamente... Por eso, sentimos por fin, al estar junto a ellos, una impresión de humanidad y de naturalidad, y quisiéramos exclamar con Goethe: '¡Qué cosa mágnifica y deliciosa es un ser vivo! ¡Qué bien adaptado a su condición, qué verdadero, qué manera de existir!'".

¡Un *Sócrates músico*! Nietzsche había creído presentir su llegada en *El nacimiento de la tragedia*. Respondiendo al llamado de las divinidades que, en sus sueños, habían invitado al filósofo a consagrarse a la música, esta figura de Sócrates músico reconciliaría la lucidez irónica de la conciencia racional con el entusiasmo demónico. Se trataría verdaderamente del "hombre trágico", como lo dicen los Inéditos.[127] En

[127] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, op. cit.*, §14, p.129. El sueño de Sócrates en el que los dioses

este Sócrates músico, Nietzsche proyecta su propio sueño, su nostalgia de una reconciliación entre Apolo y Dioniso.

Y en *Sócrates moribundo*, Nietzsche también ve reflejado su propio drama. Sócrates ha escogido morir y, al morir, ha pronunciado estas palabras enigmáticas: "Oh, Critón, le debo un gallo a Asclepios", como si, curado de alguna enfermedad, le debiera algo al dios de la salud.[128] "Últimas palabras grotescas y terribles, exclama Nietzsche, que significan para cualquiera que tenga oídos: Oh, Critón, ¡la existencia es una enfermedad! ¿Es eso posible? ¡Un hombre como él... ese hombre era un pesimista! ¡Se contentó con tan sólo ponerle buena cara a la vida y, a lo largo de toda esa vida, disimuló su último veredicto, su más profundo sentimiento! ¡Sócrates, Sócrates padeció la vida! Y, al final, se vengó de ella por medio de estas palabras veladas, aterradoras, pronunciando esta piadosa blasfemia. Me hubiera gustado que se hubiese

le ordenan que se dedique a la música está referido en el *Fedón*, 60-61. "Der tragische Mensch als der musiktreibende Sokrates", FP, invierno 1870-1871, otoño 1872, 8 [13], NRF, t. I, p. 327.

[128] *Fedón*, 118 a.

quedado callado hasta los últimos instantes de su vida —¿acaso sólo entonces podría haber sido clasificado en una categoría superior de espíritus?".[129]

Como lo ha mostrado admirablemente E. Bertram, aquí Nietzsche deja que se adivine su secreto, su propia duda íntima, el drama de su existencia. Él, Nietzsche, quien ha querido ser el trovador de la alegría de existir y de vivir, acaso sospecha, acaso teme también, finalmente, que la existencia no sea más que una enfermedad. Sócrates ha traicionado este secreto. Da a entender lo que piensa acerca de la vida terrestre. Pero Nietzsche quiere pertenecer a una "clase superior de espíritus", aquellos que saben callar este secreto espantoso. "Su ditirambo encendido, dionisiaco, acerca de la vida y nada más que la vida, escribe E. Bertram, ¿no termina siendo más que la forma de silencio mediante la cual un gran Educador de la vida no creía en la vida?".[130] En una última inversión, *El crepúsculo de los ídolos* brinda una nueva interpretación de las últimas palabras de Sócrates: la enfermedad de la que Sócrates va a ser curado no es la de la vida a secas, sino la del tipo de vida que llevaba Sócrates: "Sócrates no es un médico, murmuró para sus adentros. Sólo la muerte es un médico. Lo único que hizo Sócrates fue estar enfermo durante mucho tiempo".[131] Ahora, la enfermedad que socava la vida sería la lucidez socrática, la moral socrática. Pero, también aquí, esta enfermedad de Sócrates ¿no sigue siendo la enfermedad del mismo Nietzsche, su lucidez que disuelve los mitos y su conciencia inflexible? El odio amoroso de Nietzsche hacia Sócrates es idéntico al odio amoroso que Nietzsche siente hacia sí mismo. Y la ambigüedad de la figura de Sócrates, en Nietzsche, ¿no se halla finalmente fundada sobre la ambigüedad de la figura central de la mitología nietzscheana, la de Dioniso, dios de la muerte y de la vida?



De una manera al cabo bastante misteriosa para nosotros, Platón, en el *Banquete*, ha incluido toda una constelación de símbolos dionisiacos alrededor de

[129] Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, op. cit.*, §340, p. 249, citado por E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 407.
[130] E. Bertram, *Nietzsche*, trad Pitrou, p. 408.

[131] Friedrich Nietzsche, "El problema de Sócrates" en *op. cit.*, §12, p. 50.

la figura de Sócrates.[132] Podría llegarse al extremo de ponerle por título a todo este diálogo: *El Juicio de Dioniso,* ya que Agatón le declara a Sócrates que, para saber cuál de los dos es más sabio, tendrán que remitirse al juicio de Dioniso, es decir que el que beba más y mejor será quien resulte victorioso en esta competencia de *sophia*, de sabiduría y de saber, situada bajo los auspicios del dios del vino.[133] Más tarde, cuando Alcibíades irrumpe en el salón del banquete, aparece coronado de violetas y hojas de hiedra, como Dioniso.[134] Y, antes que nada, Alcibiades ciñe la cabeza de Sócrates con una corona de cintas, como se estilaba para premiar al vencedor de un concurso de poesía.[135] Pero resulta que Dioniso es el dios de la tragedia y de la comedia. Al hacer el elogio de Sócrates, Alcibíades elabora él mismo lo que después Sócrates habrá de llamar "un drama de sátiros y silenos",[136] ya que ha comparado a Sócrates con estos

[132] Acerca de este tema, cf. Helen H. Bacon, "Socrates Crowned", en *The Virginia Quarterly Review,* t. 35, 1959, p. 415-430.
[133] *Banquete*, 175 e.
[134] *Banquete*, 212 e. Cf. Th. Gould, *Platonic Love*, p. 40.
[135] *Ibid.*, 231 e.
[136] *Ibid.,* 222 d.

seres. Los sátiros y los silenos forman el cortejo de Dioniso y el drama satírico tenía originalmente por centro la pasión de Dioniso. En la escena final, Sócrates se queda a solas con Agatón, el poeta trágico, y con Aristófanes, el poeta cómico, y los orilla progresivamente a que tengan que admitir que le corresponde al mismo hombre ser poeta trágico y poeta cómico.[137] Sin embargo, Agatón había dicho, en su elogio de Eros, que el Amor es el más gran poeta.[138] Por lo tanto, Sócrates, quien sobresale en el terreno de Eros, también lo hace en el de Dioniso. Además, es incomparable en cuanto a su resistencia a los efectos del vino[139] y resulta vencedor en la competencia de sabiduría, gracias al "juicio de Dioniso", puesto que es el único que llega despierto al término del banquete.[140] ¿Es menester reconocer también un rasgo dionisiaco en los éxtasis prolongados, en los arrebatos a los que, dos veces, alude el diálogo?[141]

[137] *Ibid.*, 223 d.
[138] *Ibid.*, 196 e.
[139] *Ibid.*, 176 c; 220 a; 223 d.
[140] *Ibid.*, 223 d.
[141] *Ibid.*, 174 d y 220 c.

Hay pues, en el *Banquete* de Platón, de una manera que parece consciente y deliberada, todo un conjunto de referencias al carácter dionisiaco de la figura de Sócrates, que culminan en la escena final del diálogo, en la que Sócrates, por ser el mejor poeta y el mejor bebedor, triunfa en el juicio de Dioniso.

No resulta pues extraño que, paradójicamente, secretamente, acaso inconscientemente, la figura de Sócrates termine por coincidir, en Nietzsche, con la figura de Dioniso. Al final de *Más allá del bien y del mal,* Nietzsche le dedica a Dioniso un extraordinario elogio del "Genio del Corazón"[142] y, en *Ecce Homo,*[143] repite este texto para ilustrar su maestría psicológica, no sin negarse esta vez a declarar a quién está dedicado. En este himno, resuena de cierta manera un eco del *Veni Sancte Spiritus,* del viejo elogio medieval de ese Espíritu Santo, del que, para Hamann,[144] el demonio de Sócrates era una figura: "*Flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium*". El Genio del Corazón tiene la maravillosa delicadeza de flexibilizar, de calentar, de enderezar. A través de este retrato del director de almas con poderes demónicos, Nietzsche quería describir la acción de Dioniso. Pero, como lo ha sospechado E. Bertram,[145] acaso pensaba también en Sócrates, cuando pronunció este admirable elogio que nos servirá de conclusión, ya que reúne admirablemente todos los temas de nuestra exposición: "El Genio del Corazón, tal y como lo posee este gran Misterioso, este dios tentador, nacido para ser el encantador de ratas de las conciencias,[146] cuya voz sabe sumergirse hasta el mundo subterráneo de cada alma... que no dice una palabra, ni lanza una mirada sin que también se oculte una intención secreta de seducir... el Genio del Corazón, que hace callar a los gritones y a los infatuados, y les enseña a escuchar, que pule las almas rugosas y les da a probar un deseo nuevo, el de permanecer lisas e inmóviles como un espejo para poder reflejar el cielo profundo... Después de haber

142 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, op. cit.*, §295, p. 267-270.

143 Friedrich Nietzsche, "Por qué escribo yo libros tan buenos" en *Ecce Homo, op. cit.*, §6, p. 72.

144 J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, p. 149 sq.

145 E. Bertram, *Nietzsche*, trad. Pitrou, p. 413.

146 Cf. el texto citado más arriba, n. 2, p. 61.

sido tocado, cada uno parte enriquecido, no con un presente recibido por gracia o por sorpresa, ni con una felicidad extraña que le resultaría opresiva, sino más rico de sí mismo, renovado a sus propios ojos... acariciado y desvestido por el soplo tibio del deshielo, aunque acaso también más inseguro, más vulnerable, más frágil, más quebradizo, lleno de esperanzas que todavía carecen de nombre".

Elogio de Sócrates
se terminó de imprimir en otoño de 2006
en los talleres de
Solar, Servicios Editoriales, S. A. de C. V.
Calle 2 núm. 21, San Pedro de los Pinos
03800, México, D. F. Tel.: 55 15 16 57.
El tiraje consta de 1 000 ejemplares.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de
Rodolfo Marcos-Turnbull
Antonio Montes de Oca T.